

道徳の本質と道徳教育の探求

(I) カントの第二批判の研究をめぐって

野 田 義 一

【I】 はじめに

カントにおいては、本論がすぐ次にそれについて述べてゆくように、知と意、つまり理論理性と実践理性とは実は本来同一の理性なのであり、ただ「その適用において」のみ区別されるだけのものである。(しかも彼では、これら両者は第三批判の判断理性によって媒介されて相互に緊密に關聯しあっているのである。——しかし紙数の關係もあって本稿は一応、判断理性との關係から切りはなして、理論理性との關係においてのみ実践理性の問題を論じてゆくことにしたい。——) してみるとそれが理論理性であろうと実践理性であろうとを問わず、夫々は他との相互的關係においてのみ論ぜられるべきものであり、もしも我々がその一つを他との關聯から切りはなして論じてゆく時には、我々はその本質を把握することは決してできず、たんにその形骸しかつかむことができないであろう。してみると私は、これまで教育学の立場からの認識論の研究、つまり以上のような立場からの児童生徒における認識能力の成立と成長に関する研究(筆者の所謂「教育学的認識論」)に専心してきたのであるが、——これを更に⁴⁴⁾一步前進させるためにも「意」の問題、つまり道徳教育論をとりあげてゆくことは私にとって絶対に必要なことでなくてはならない。

そこで私は、本稿では「教育学の立場からの」カントの第二批判の研究にその手掛りを求めてゆくことにしたい。(そして本稿の論述の上に立って、次稿で私自身の道徳教育論を展開してゆくことにしたい。) 勿論M・シェラーを

して「恐ろしいように崇高な」と言わせ、又「¹⁾厳密な科学的洞察という形式において、我々が持っている哲学的倫理学の最も完全なものを今日にいたるまで持っているのはカントの倫理学であって……〔それはこれまでのどんな批判によっても(筆者注)〕その最も深い基礎においては動揺させられはしなかった」とまで言わせた彼の第二批判を——いかに自己の立場を一層明瞭なものとするため、とはいえ——とりあげることに私は大きなためらいを感じざるをえない。(一介の田舎教師としての私としては、本稿における私のカント解釈に大きな語りがありはしないかと、しきりに不安である。) しかしたとえ本稿にカント解釈上の問題があったとしても、「彼の倫理学との対比において自己の立場を一層明確なものとする」ということが本稿の目的であり意図であってみれば、こうした冒険も許されることができのではあるまいか。

【II】 本稿の立場とカントの立場との対比的考察

さて以上のような立場から彼の第二批判の考察を展開するにあたって、本稿とカントの立場との根本的な相違点をまず最初にできるだけ明確にしておくことは何よりも大切なことであろう。そしてそれは結論的に言えば、(現象学の立場から言えば)、彼の批判哲学が全く不徹底な素朴な立場の上に立つ、のに対して、本稿は徹底的な批判哲学としてのフッサールの現象学の立場の上に立つ、という点にある。勿論カントはフッサール以前の人である。従って——デカルトの懷疑の精神をうけつぐと共に、更にそ

れを一層徹底化させ、たんに「疑いうるものは一切これを疑い、これに批判の眼をそそぐ」だけではなくて、「この一切を疑い、これに批判の眼をそそぐコギト自身にも批判の眼をそそぐ」という徹底的な批判的立場の上に立つフッサールの現象学に対して、——カントにはこうした徹底的な批判の眼が存在していなかった、ということとはまことに無理からぬことであろう。（もっともフッサールの現象学は実はカントの第一批判の研究から生まれたものである、従って彼の現象学は実はカントの批判哲学の流れの上にあるものである。従ってこうした点から言えば彼の現象学はカントの批判哲学を一層徹底化した「徹底的な批判哲学」と言うことができるであろう。）※3

ところでこの場合、先験的自我がたんに外界に批判の眼を向けるだけなのか（カント）、又は「外界に批判の眼を向ける先験的自我自身」にも更にもう一度批判の眼を向けるのか（フッサール）、ということは批判哲学にとって最も決定的な問題点でなくてはならない。そしてたんに外界をコギトするだけで、「このコギトを更にコギトする」という徹底的な批判の眼を知らなかったカントの素朴な批判哲学は、その素朴さの故に、必然的に諸々の問題をその中に内蔵してゆかざるをえなくなってしまう。そこで私は以下、——第一批判との関聯において——第二批判を見てゆくことにより、その中に秘められた諸々の問題点を暴露してゆくことにしたい、と思う。

ところで彼は「実践理性と理論理性は両者が共に純粋理性であるので、その限りにおいて同一の認識能力を根底とする。従って一方の体系形式と他方の体系形式との間の区別はこれら両者の比較によって定めらるべきであり、その理由が与えられなければならない。」（傍点筆者）⁴⁾ と言い、又「実践理性が完全なものとなるためには、それが理論理性と共通な原理によって統一されているということが同時に示されなければならない、何故ならこれら両者は結局同一の理性でありうるものであり、ただ適用においての

み区別されねばならないものだからである」⁵⁾（傍点筆者）と言っている。こうして彼においては理論理性と実践理性とは「ただ適用においてのみ区別される」ことができるだけで本来同一の理性なのである。従って彼では「純粋理性が自分自身に対して実践的でありえ、又道德法則の意識が証明するように事実的であるならば、それは（理論理性と）ただ一つの同一の理性であり、（従って）理論的な意図においてであろうと実践的な意図においてであろうとを問わず、それはアプリアーな原理に従って判断する」作用である、ということになる。（しかしそれは理論理性が確立することができなかった神、不死、自由という超感性的な概念をも、「実践的な意図における理性使用の拡張」として、積極的に確立してゆくのである。）⁶⁾

こうしてカントの第一批判と第二批判は「本来同一なもの」であって、「ただその適用においてのみ」、（つまりそれが外的自然に向って働くのか、又はそれが内的世界に向って働くのか、という適用のされ方においてのみ）、区別されるにすぎないところの同一の理性について論述したものである。してみると第一批判と第二批判との間には緊密な平行関係、又は類似関係が存在しているはずである。げんに彼自身も次のように言っている。「可能な行為に対する普遍的法則としての意志の妥当性〔つまり実践理性の道德法則——筆者注〕は、自然一般の形式である普遍的法則に従っての物の存在の普遍的結合（つまり理論理性——筆者注）と相似 Analogie であるから、定言命令は次のように言いあらわされることができる。即ち：それ自身を同時に普遍的な自然法則として対象とすることができるような格率に従って行動せよ。」（傍点筆者）⁷⁾（もっとも第二批判の第二篇第二章（三）の表題「理論理性との結合における純粋実践理性の優位について」が示すように、彼では理論理性に対して実践理性は優位におかれているのであるが。）そこで私は以下、フッサールによって厳しく批判されたカントの第一批判の「批判哲学としての素朴さ」、又は「不徹底さ」は彼の第二

批判の中にも当然存在しているはずである、という前提の上に立って、——勿論本稿の基本的立場を一層明瞭なものにするため、という目的だけにおいて、従って可能な限り要約的に——まず彼の第一批判における「批判哲学としての不徹底さと素朴さ」について述べてゆくことにしたい。

(a) 第一批判における先験的素朴性について
あまりにも周知のことであるが、彼はこの書で「如何にして先験的綜合判断は可能であるか」を問題としてとりあげ、認識の成立に対して厳しく先験的な批判の眼を向けていった。そして外界の触発に対して我々が感性と悟性のカテゴリーをもってこれをうけとめ、このカテゴリーによって多様な経験を概念にまで統一してゆくところに初めて、「先験的」でありながら、しかも「拡張的」な先験的綜合判断は可能になると主張した。しかしこのことは換言すれば、我々が外界からの触発を我々のカテゴリーという名のフィルターにかけて濾過し、こうして我々のカテゴリーという名のフィルターに合った自然としてだけこれを把握してゆく、ということである。(そしてこの結果、外的自然はその本来の姿においては決して我々に把握されえないものとなり、ここに物自体という厄介な問題が起ってくるようになってゆく。)

ところでここで大切なことは、外界からの触発をうけとめる我々の感性と悟性が、カントでは、「人間の心 Seele の根本能力」として、心理主義的なもの解されやすいようなものである、という点である。「我々はすべての認識の根底にアプリオリーに存在する構想力を人間の心 Seele の根本能力として持っている。そして我々はこの構想力によって、一方では直観の多様と、他方では純粹統覚の必然的統一の条件とを結合する。この二つの反対の極、即ち感性と悟性はこの先験的機能によって必然的に關聯しあう。」⁸⁾勿論この場合、この Seele という概念をどのように解釈するか、ということが問題である。しかしこの概念がとかく有限な存在としての「人間の心」という心理主義的なものと解釈されや

すい可能性を持つ、ということは否定できないことであろう。(少くとも現象学の立場からすると、この概念はそのようなものとししか解釈しようがないものである。)

ここが問題である。たしかに彼は認識の成立に対して先験的な問をなげかけ、これについて徹底的な思索を展開していった。そして外界からの触発を先験的自我がその先験的カテゴリーという名のフィルターによってうけとめ、これを濾過し、そしてここに多様な経験を概念にまで統一してゆくところに初めて一定の認識が成立する、とした。例えば彼は「理性は恒常的な法則に従った断断原理をもって自然に対して先行し、……自分の問に答えるように自然に強制しなければならない。……」(こうして彼では人間はいはば「自然の立法者」⁹⁾として自然に君臨してゆくことになった。)しかし彼は認識の成立に対して批判の眼をそそぐだけで満足してしまって、この先験的自我自身に「一体この先験的自我は何処から、どのようにして誕生してくるのか」、「そもそもこの先験的自我とは一体何であるのか」と更にもう一度これに批判の眼をそそいでゆこうとは決してしなかった。つまり彼は「コギトする」ということは知っていたが、残念ながら「このコギトをもう一度コギトする」ということの必要性に少しも気付かなかった。ここにカントの批判哲学の絶対的な限界がある。こうして彼の批判哲学は必然的に中途半端な不徹底なものとならざるをえなくなり、ここに外界に対してだけその批判の眼を向ける彼の先験的自我は、——少くとも現象学の立場からすれば、——「人間の心」という心理主義的なものとしてしか解釈しようのないような素朴なものとなってゆかざるをえなくなっていったのである。

しかし彼においても、認識は決してたんなる個人的で主観的なものであってはなるまい。それは万人に妥当する客観的で普遍的なものでもなくてはなるまい。では一体どうして「心理主義的なもの」、従って「個人的なもの」であるはずの「人間の心の根本機能」としての構想力(その両極が感性と悟性である)が万人に妥当す

る普遍的で客観的な認識を生みだしてゆくことができるのであろうか。ここでカントは主観と客観の間を動揺することになる。例えば第一批判の中には「共同体的主観としての自我」とか、「他者と思惟の共同体をなす能力」¹⁰⁾とかという言葉が点在するが、更に彼は次のようにも言っているのである。「人が思惟する存在者を表象しようと思うならば自分自身を自分が表象しようとする存在者の立場におき、……この対象の中に自己自身の主観をうつしかえねばならない。……しかし思惟の全体は分割されて多くの主観に分与されることはできても、やはり主観的な私というものは分割されることも分与されることもできない……」¹¹⁾（偶点筆者）

〔補説：ところで前掲の引用文が示すように、彼では理論理性と実践理性は本来同一の理性であり、ただ「その適用においてのみ区別される」ものであった。してみると第一批判における上述のような彼の動揺は当然彼の第二批判の中にも存在するはずである。つまり彼の第一批判においては「その先験的自我とは一体何であるのか」、つまりそれが個人的で主観的なものなのか、又は社会的で客観的なものなのか、その具体的な姿は混沌として我々には殆んど明確には把握できない。丁度そのように第二批判においても、自己自身の意志を規定する意志の規定根拠としての実践理性の具体的な姿は、一面では全く個人的で主観的なものでありつつ、しかも他面では全く社会的で客観的なものでもあるのである。そこで本稿は彼の第二批判の研究を通じて、もし我々が現象学の立場に立たなければ、おそらくは決して気付くことができないであろうような、——例えば上例のような——彼の倫理学の諸問題点を追求してゆこうとするのである。〕

ともかくここにカントの批判哲学の根本的な問題点がある。そこでフッサールは「カントは認識の可能性という本来先験的な問をこれに加えてゆかなかった。……彼は形式論理学に即自対自的な問を加えてゆかなかった。……

（ヒュームと同様に——筆者注）彼もこの分析的アプリオリ自身を問題としてとりあげな

かった」¹³⁾とカントの第一批判における「批判哲学としての不徹底さ」を厳しく批判してゆくのである。さらにラウエルも「カントはアプリオリの起源を説明しようとはしなかった」¹⁴⁾、つまりカントは、一体アプリオリな形式は何処からどのようにして生まれてくるのか、という点を全く問題にしなかった、¹⁴⁾と言い、ゼーボームも「カントにはアプリオリの真の概念は存在しない。彼はアプリオリを、それがすべての主観を結合するものであることを理解していなかったため、（つまりそれが決してたんなる個々人の主観ではなくて——本稿が主張するような——『間主観的』又は『間身体的』という社会的なものであることを理解していなかったため、——筆者注）それを知能の働き方の形式と考え、事実的な主観の形式である、と解釈してしまった」¹⁵⁾（傍点筆者）と彼を批判してゆく。

〔補説：勿論上述のような私のカント批判に対して、「しかし彼は部分的統一の作用としての悟性（即ち人間の心の根本機能としての構想力の両極の一つ）に対して理念的統一の作用としての理性を対立させているが、上述のようなカント批判はこの理性をも含めて言っているのか」という反論も起ることであろう。たしかに第一批判では「理性は決して直接的に対象に関係せず、悟性にのみ関係し、悟性を通じて理性自身の経験的使用に関係する。……理性は本来悟性とその合目的々な適用とを対象とする。そして悟性が概念によって対象の多様を統一するように、理性は概念の多様を理念によって統一する。というのは悟性は通常たんに部分的統一にのみ関係するものであるが、理性は悟性活動の目的に集合的統一を設定する」¹⁶⁾ところの総体的統一の作用である。再言すれば理性は悟性を対象としてこれに働きかけてゆく。つまりそれは悟性が経験との関聯から獲得していった諸々の事実判断的概念を更に「反省」してゆき、ここに一切の自然や経験から完全に解放された純粋な世界においてこれを総体的に統一してゆく。こうして、成程理性は悟性の諸作用を反省し、その部分的統一としての諸概念を理念的統一にまで統一してゆく。しかし彼

の第一批判ではそれは「悟性そのもの」を「根源的」に反省するという徹底的に反省的な作用などでは決してない。しかも理性は上掲の引用文が示すように、直接に対象に関係するのではなくて、悟性を通じて——「間接的に」経験の対象に関係してゆく。しかしたとえ「間接的に」にもせよ、それが経験的世界と関係するものであるということとは否定できないことである。従って理論理性は悟性が把握する部分的統一としての諸概念を理念的統一にまで統一してゆく「悟性の補完者」ではあっても、「この悟性とは一体何であるのか」とそれに対して根源的な問を發するような徹底的に批判的な作用などでは決してありえないのである。こうして我々はカントには「コギトを更にコギトする」という徹底的な批判の眼は存在しなかった、と言うことができるのではあるまいか。]

(b) 「先驗的間主観性」又は「間身体性」の概念

さて以上のようなカントの批判哲学の根本的な問題点は、もし我々が現象学的な立場に立たない時には、おそらくそれは決して明確には我々につかまれることができないであろう。例えばその大著『倫理学における形式主義（カントの倫理学）と実質価値倫理学（現象学の上に立つシェーラーの立場）』におけるM・シェーラーの鋭いカント批判に対して、カウルバッハは、「カントの倫理学は『単に』形式的である、というよく知られているシェーラーの異議には十分な根拠がない」と頭からシェーラーのカント批判を拒否している¹⁷⁾。しかしこれはおそらくはカウルバッハが現象学と現象学的発想に無縁だったからではなかろうか。そこで私は、少くとも現象学の立場から言えば、批判哲学としては全く不徹底な素朴な立場の上に展開されたカントの第二批判の中にひそかに秘められている諸問題点を明らかにするために、その中心概念である「実践理性」の概念に対応するフッサールの「先驗的間主観性」又は「間身体性」の概念の特質とその成立の次第を次に述べてゆくことにしたい。（但し私においてはこの概念は

「人と人との間」にあり、これらを媒介して相互に出会わせてゆく絶対媒介の作用である¹⁸⁾「人間」的存在としての「人間」という概念である。）

紙数の関係もあって、ここでは私はフッサールの現象学的還元の手続きについての叙述を一切省略して、結論的にだけ述べてゆくことにしたい。デカルトのコギトの概念をうけついだフッサールは更にそれを徹底化させて、「このコギトそのものをも更にコギトする」という根源的な批判の立場の上に立った。（もつともフッサールではこのコギトという概念は「『我思惟す、我想起す、我想像す、我感情す、欲求す、意志す』及び無数の流れゆく特殊な形態となって現われるこれらに類似した自我経験をすべて包括するような広い」ものであり、知情意一体としての我々の全生命的なものなのである。）¹⁸⁾

ところでこのコギトは——上記のようにたんなる対象把握的な「所謂コギト」をこえた一層広く一層深いもの、従って「前コギト的なコギト」とでも名づけるべきものとして、——我々が何かを考え、何かを行動している時には常に我々につきまとい、常に我々に自分がいま何を考え、何を行動しているか、を前意識的直覺的に意識させてゆく。そしてこうした根源的なコギトの静かな深い眼から眺められる時には、「自然はある」、「私はある」等々を極めて自明的なこととして前提し、その上に立って展開されている我々の俗的な日常的行動は——こうした前提の上に立って構築された一切の自然科学的知識と共に、——その基底の根拠を失ってたんなる白日夢と化し、たんなる砂上の楼閣と化してゆかざるをえなくなってしまう。この点に関してフッサールは次のように言っている。「……についてのすべての把握やこの『世界』についてのすべての考えは皆、前もって与えられている世界にその基礎を持つ。しかし私はエポケーによってこの基礎をとりさる。私は世界をこえて立つ。そしてこの世界は今や私に対して全く特殊な意味において『現象』Phänomenとなる。」¹⁹⁾（傍点筆者）

これがフッサールの現象学である。それは「

自然はある」,「私はある」というような、彼の所謂「自然的態度」と、その上に成立する常識的な考え方を一切かなぐりすて、全くの赤ん坊のような無心虚心な瞳に帰り、こうした一切の先入感も偏見もない全くの白紙のような Wert-freiな瞳で自然に対し世界に対する、という立場に立つものなのである。そしてその時には、俗念で曇らされた我々の目では絶対に視ることのできないような世界が、「世界そのもの」として、つまり「物自体としての世界そのもの」として、我々の前にその本来の姿において現われてくる。(してみると彼の現象学的還元、つまり〈本質的形相的還元及び先験的現象学的還元〉とは、少くとも私にとっては、我執を中心とした俗的で日常的な立場からの「脱出」として、「脱中心化」という我々の「生きる姿勢」の根底的変革の作用に極めて近い性格を持つものであり、「脱我」,「無我」の思想に深い関聯を持つものでなくてはならない、と思われる。)

たしかにフッサールではその基本的概念はデカルト的なコギトの概念である。しかしそれが所謂コギトという単なる対象把握的なものではなくて、実は知情意一体の全生命的なものであり、「前コギト的なコギト」のことである、ということは上述の通りである。そしてそれは外的自然だけではなくて、これをコギトする先験的自我自身にもそのエポケーの作用をかけてゆく。こうして彼ではここに、その存在だけは絶対に疑うことができない真に究極的なものとしての自己自身(つまり先験的自我)が見出されてゆく。「反省的コギトが私の経験に向う時、私はそれが原理的に否定できない絶対的な自己自身を把握し、又それが存在しないということは原理的に不可能である、という洞察を獲得する。……私の、即ち思惟する私の体験の流れである体験の流れは、……私がこれをその現実的な現在において眺め、そしてそれを純粹にそれ自身として把握し、ここに私自身をこの生命の純粹主観として把握する時、私は率直に、そして必然的に『我あり』,『この私の生命は存在する』『私は生きている』,即ちコギトと言

う』(傍点筆者)と言っている。

²⁰⁾ たしかに彼が事ごとにコギト、コギトとワメキちらしているということは事実である。しかし彼もはっきり言っているように、このコギトとは実は「その存在だけは絶対に疑えない」真に究極的なものを洗いだすための単なる手段²¹⁾にしかすぎないのである。そしてそれは上掲の引用文が示すように、結局この究極的な存在の「洞察」に転化してゆくのである。(ラウエルも「現象学は実は前現象学的な洞察——そして現象学はこの洞察を後から現象学的なものにしてゆくのであるが、——から出発している。…現象学の偉大さはこの洞察を現象学的に正当化するところにあるのではなくて、この前現象学的な洞察にある」と言っている。そしてフッサール自身も「²²⁾学問は前述語的に直観されたものを完全に、又明証的に矛盾しないように表現する述語を求めようとするものである」²³⁾〈傍点筆者〉と言っている。)

さて本稿にとって最も大切な点はこの点、つまり彼ではそのコギトが「洞察」という前述語的で前現象学的なものに転換し轉身する、という点である。たしかに彼のコギトは、前述のように、決してたんなる所謂コギトではない。それは知情意一体としての人間の全生命的なものであり、いはば我々の「意識以前の意識」である。そして我々はこの根源的な意識において、常に我々自身を意識以前の、いはば直観的に、意識している。このように我々の対象把握的なコギトという表層的意識は我々の深層的意識によって常に不断の意識されているのであり、それによって見つめられているのである。このように我々人間においては表層的意識と深層的意識とは相互に密接にからみあい、一体的なものなのである。しかし前者から後者への転換、つまりコギトという対象把握的な「意識」の世界から「洞察」という「意識以前の意識」の世界への転換がいかに困難なことであるとか、ということは言うまでもないことであろう。何故ならそれは脱自又は脱我という我々の「生きる姿勢」の根底的な百八十度の転換として、我々の人格の根底的な転換を我々に要求するも

のであるからであるからである。フッサールも、「現象学の立場のすべてと、それに属するエポケーは、真先に、そして本質的に、完全な人格的転換をよび起すべきである。そしてこの人格的転換は直ちに宗教的回心にも比せられるようなものであるが、さらにそれをこえて、人間としての人間に課せられた最も偉大な実存的転換という意味をもその中に含んでいる。」²⁴⁾と言っている。(もっともこの点は彼の最晩年の『危機書』において、しかもただ一ヶ所でだけ述べられているだけである。これはおそらく彼の基本的意図があくまでコギトの概念による「諸科学を根底的に基礎づける第一哲学」としての現象学の樹立にあり、従って「人格の大転換云々」という倫理学的な感覚を持った世界に自己の思索を入りこませてゆくことは彼にはいはば横道に入りこむような無駄なことと感じられたからではなかろうか。——そしてここに私がフッサールからはなれてゆく分岐点がある。)

ここがフッサールの現象学とカントの第二批判との対比において最も大切な点である。あくまで内界と外界、相対的な経験的世界と絶対的な純粹実践理性界という二元的立場に立つカントは、相対流転する自然的経験的世界に対して、こうした世界から一切自由な純粹な世界を實踐理性として、あたかもそれが至極当然なことであるかのようにスラリと我々の前に提出してくる。そして彼はそれが「何処から、どのようにして」生まれてきたものであるのか、等々の純粹理性の由来については一切何ごとも我々に語ろうとはしない。要するに彼では、相対流転する自然的経験的世界から眼を転ずる時、そこには一切の相対的世界から自由な純粹な實踐理性の世界がある、というだけで充分であって、それ以上の説明は全く無用であるかのようなのである。

そもそも相対的な経験的世界と絶対的な純粹な世界とを鋭く二元的に対立させる彼においては、純粹理性が——外界ではなくて——自己自身に向かう時、それは人間自身の意志を規定して彼等に道德法則にそった行動をとらせる實踐理性となる。ここにカントが何のためらいもなく、あたかもそれが当然であるかのように、スラ

リと實踐理性を提出した理由があるのではなかろうか。しかしこうした私の推測の正否はともかくとして、今ここで大切なことは彼の實踐理性が(理論理性と共に)、フッサールの現象学におけるような厳しい現象学的還元の作用をうけてはいない、ということである。従って彼の實踐理性は、フッサールにおけるようなコギトから洞察への転換という「宗教的回心にも比せられるような我々の人格の大転換」とは無縁である、ということ、そしてその結果として、(すぐ次に述べられるところの)「先験的間主観性」又は「間身体性」の概念もまた彼には無縁なものとなっている、ということである。そしてこのことは「一体何故彼の倫理学があのように厳しい形式主義的なものとなっていったのか」という理由を我々に解明してくれるものでもなくてはならない。そもそもコギトから洞察への百八十度の転換とは我々の生き方、又は生きる姿勢の根底的な転換と同義でなくて一体何であろうか。してみると「宗教的回心にも比せられるような我々の人格の大転換」には全く無縁なカントの實踐理性においては、それが知情意一体の人間生命の中の「知」という論理的で法則的なものを中心としたものとなり、「この道德法則はアプリオリな絶対的なものである」として、それに従って行動することを厳しく我々に強制してくる、ということはまことに自然なことだからである。

しかしもし彼の實踐理性が現象学的還元という厳しい試練をうけていたならば、事情は一変して、その時には彼はその實踐理性が実は「間主観的」で「間身体的」なものである、ということに容易に気付くことができたことであろう。そもそも現象学的還元の作用によって我々が一切の先入観や偏見から解放され、全く無心虚心に自然や世界に対してゆく時には、俗塵で曇らされた目では絶対に視ることのできない自然そのもの、世界そのものが初めてその本来の姿において我々の前に現象してくる。勿論この時の自然や世界は俗眼で見られた自然や世界といさきかもかわるところのないものである。まことに禅語の言う「花は紅、柳は緑」である。し

かしそれはこの清澄な瞳の持ち主しか視ることのできない「この人だけの自然や世界」として、この人にしか所属しない全くの主観的な世界でありモナドなのである。

しかしこの時、この世界の中には多数の人や物が見出さる。たしかにこれらの人や物は夫々独立的に存在する個別的な存在である。しかし彼等は既に一定の世界の中にあるのであり、この世界という大地の上に、この世界によって支えられて、相互関係的に存在しているのである。まことに我々はハイデッガーの所謂「世界＝内＝存在」であり、Mit-sein としての存在なのである。こうして現象学的還元的作用によって「その存在だけは絶対に疑いえない」として洗い出された我々の先験的自我は、一面では自己の清澄な瞳しか視ることのできない自然や世界(つまりモナド)の持ち主として、全く個人的で主観的なものである。しかし他面ではそれはその中に多数の人や物を含み、これらを不断に媒介して相互に出会わせてゆく絶対媒介的作用として、間主観的で間身体的なものでもなくてはならないのである。ところがカントには残念ながら、「宗教的回心にも比せられる」ような我々の「人格の大転換」と共に、この「間主観性」、「間身体性」という概念が欠けている。そしてここにこそ彼の実践理性が(理論理性と共に)、例えば前述のように、主観と客観との間を浮動してその実態が適確に我々に把握されえないものとなっているというような問題も起ってくるのである。

ではいよいよ彼の第二批判の批判的考察に入ってゆくことにしよう。しかしその前に、上記の「こうした諸矛盾は一般的には人々に容易には気付かれない」というその理由について一言だけつけ加えておくことにしたい。結論的に言えば、それは「カントはそれと気付かないままに、フッサールの現象学的還元を——勿論極めて不徹底な素朴な姿においてではあるが——実は自己の批判哲学の中に導入していた」ということである。そしてその故にこそ彼の第二批判の内蔵する諸矛盾は自然のうちに曖昧化されて、漠然とした姿においてしか我々には把握さ

れることができなかったのである。例えば彼は『すべての理性的存在者(汝自身と他者)への関係において、その理性的存在者が汝の格率において同時に目的それ自身として妥当するように行動せよ』という原則は、『すべての理性的存在者に対する普遍妥当性を同時にその中に含むような格率に従って行動せよ』という根本原則と根底において同一である。²⁶⁾』と言っている。この引用文においても全く「個人的」で「主観的」なものであるはずの格率は「万人に対する普遍妥当性」をその中に含むべきであるとされている。(勿論これは当然と言えば全く当然なことである。)ところが一体どうして全く個人的で主観的なものであるはずの格率が同時に万人に妥当する普遍的な性格をも持ちうるのか、という点についてはカントは何も語ろうとはしていない。しかしそれはカントが「それと意識しないままに」現象学的還元をひそかにとり入れており、その結果彼の実践理性は暗々裡に間主観的で間身体的な性格を身につけていたからでなくてはならない。例えば理論理性とは——悟性の多様な概念を理念の中に統一してゆく作用として、——本来「悟性を対象的に把握してゆく作用」ではなかったのか。してみるとそれは既に「コギトを更にコギトする」というフッサールの所謂先験的現象学的還元、(少くともそれに極めて近い性格)を持つものであったのではないか。してみると本来理論理性と全く同一なものである実践理性の中にもこうした性格は存在するはずである。そしてこの故にこそ彼は次のように言うことができたのではなかろうか。「〔道徳〕法則は(理性的存在者に関する限り)感性的自然としての感性界に悟性世界の形式、即ち超感性的自然の形式を与える。しかしこの場合、感性界の機制 Mechanism は少しも損傷させられることはない。²⁷⁾」しかしこの引用文は、我々が脱自又は脱我的作用によって赤ん坊のような清澄な瞳に帰って世界に対する時、世界はこうした清澄な瞳しか視ることのできない物自体としての世界として我々の前に現象してくる。しかしこの時、こうした清澄な瞳しか視ることができない全くの主観的な

ものであるところのこの世界はどんな俗眼の人が見た世界ともいささかも異なったものではない、という本稿の前述の立場、つまり「花は紅、柳は緑」という立場に極めて相似的であることに我々は注目したいものである。

【Ⅲ】カントの第二批判の諸問題点

(a) 実践理性の概念について

カントはしばらくの間は道徳法則を経験から導出しようとしていたのであるが、やがてこうした試みが無効であることに気付いていった。この点に関してヘンリッヒは「道徳的洞察と理論的洞察という……二つの要素の結合がカントの道徳哲学の課題となり、この課題のためにその発展の時期においてカントの哲学は動揺を続けた〔が〕、『純粋理性批判』の公刊後数年にしてカントは初めてこの問題の解決法の発見に成功し、以後この方法を堅持することになった」と²⁸⁾言っている。このことは「理性は恒常な法則に従った判断原理をもって自然に先行し……自分の問に答えるように自然に強制しなければならない」（前掲）という第一批判の基本的発想が、——たとえその対象が外的自然ではなくて内的自然であろうとも、理論理性と実践理性とが共に本来同一の理性である以上——意志規定の根拠としての実践理性に対しても充分妥当するはずである、いうことを彼に気付かせた、ということではなからうか。

こうしたカント解釈の正否についてはしばらくおいて、彼の第二批判においては一切の相対的な世界から鋭く区別された純粋な理性の世界において、まず最初に我々の前に現われてくるのは実践理性という基本的概念である。バイブルでは「初めにロゴスありき」であるが、彼では「まず初めに実践理性ありき」なのである。例えば彼は「（我々が意志の格率を考えるや否や）、我々が直接に意識するのは道徳法則である。そしてこの道徳法則が我々にまず最初に現われるが、理性がこの法則をどんな感性的制約によっても克服できないものとして、いやこうした感性的制約から全く独立した規定根拠とし

て示すことによって、直接的に自由の概念に至る。」²⁹⁾（傍点筆者）と言っている。こうして外界と内界、つまり相対的な自然や経験の世界と絶対的な純粋な理性の世界とを峻別する二元的発想を基本とするカントにおいては、我々が——外的自然ではなくて——「意志の格率」を問題としてとりあげるや否や、まず最初に意識されるのは道徳法則なのである。そして次に、この道徳法則はどんな感性的制約によっても絶対に拘束されることなく我々の意志を規定することができる、ということが示されて、ここに初めて自由の概念が成立してゆくのである。こうしてカントでは自由の概念は第二批判の基底概念である実践理性から導出されるべき概念であり、そのたんなる派生概念にしかすぎないのである。

これは一見したところでは奇妙な論理のように我々には思われるかもしれない。何故ならば実践理性が一切の自然的経験的世界から峻別された時、それは既にこうした世界から「自由」な存在でなくてはならないからである。そこで我々はつい「本来一切の自然や経験から自由な存在であるはずの実践理性から改めて自由がその派生概念として導出されねばならない、というのは一体どういうことなのか」と困惑を感じるのである。しかしこれは前者が「外的世界からの自由」であるのに対して、後者は「内的世界における自由」であるからである。従って心内の道徳律を問題とするカントの倫理学においては、まず最初に我々に現われてくるのは実践理性であり、自由はあくまでも一切の経験から自由な実践理性から改めて導出されるべき派生概念でなくてはならないのである、（KdpV, S. 5の註参照）

こうして一切の自然的経験的世界と純粋な理性の世界とを鋭く二元的に峻別するカントにおいては、我々の意志を規定して我々を行動にまで駆りたててゆく要因、つまり我々の意志の規定根拠は決して外的世界におかれてはならず、我々の内的世界に、つまり「一切の自然的経験的世界から全く独立的に、自分自身で自分の意

志を規定することができる」³⁰⁾ところの自律的な実践理性の中におかれなければならない、ということになってゆく。

従って一切の自然的経験的世界から自由な存在としての実践理性は、たとえ我々にそれについての何の経験も知識もなくとも、何が善であり、何が悪かという善悪の判断をアプリオリに行うことができるはずである、ということになってゆく。こうして彼では道徳判断は、たとえ我々に何の経験がなくとも、十分に成立するアプリオリな判断でなくてはならないのである。「我々が人間理性に何か新しいことを全然教えなくても、ソクラテスがそうしたように、人間理性に自分自身の原理に注意を向けさせる時には、理性は羅針盤を手を持って自分が出会うあらゆる場合に何が善であり何が悪であるか、何が義務にかなない何が義務にかなわないかを正しく決断することを知っている。……ここで我々は如何に実践的な判断能力が通常の人間悟性の理論的な判断能力よりも優れているのか、ということに驚嘆せずには見られない。」³¹⁾と彼は言っている。

この引用文にも示されているように、一切の現実的経験なしでも我々は善悪の道徳判断を直覚を通じて直下的に行うことができる。そしてこうした実践理性の活動に対しては対象把握的な作用としての理論理性は無論一言も口をはさむことはできない。何故なら実践理性は超感性的な物自体の世界にあり、従ってこうした超感性的の世界に対しては理論理性はなんの発言の能力も資格も決して持つことはできないからである。例えば彼は次のように言っている。「如何にして純粋理性が実践的でありうるかを説明しようとする時、理性はそのすべての限界をふみこすことになる。そしてこのことは如何にして自由は可能であるかを説明する課題と全く同じことである。」³²⁾又彼は「意志の自由を説明することが主観的に不可能であることは、人間が道徳法則に対して持つ関心を発見し、それを説明することが不可能なのと同じである」³³⁾とも言っている。彼では自由という概念を説明することも意志の自由を説明することも、上の引用文が

示すように、「主観的に」、つまり我々が個人という主観的な立場に立ち、理論理性という対象把握的な作用、つまりコギトによってこれを説明しようとする時には、それは理論理性の能力の限界をこえることになり、従って絶対に不可能なこととなってゆくのである。

こうして彼においては、人間が自然の機械的な機制 Mechanism から全く自由な独立した存在として、こうした世界からの影響とは全く無関係に、自分で自分自身の意志を規定し、ここに夫々の行動を実践してゆくことができる。彼も次のように言っているではないか。「……傾向性 Neigung とのあらゆる血縁を堂々と拒否する汝の高貴な血統の起源は何処にあるのか、そして人間のみが自分に与えることのできる価値をたえず規定するものはどんな起源から生起してくるのか。それは（感性界の一部としての）人間をそれ自身以上のものにまで高め……るものに外ならない。それは人格、即ち全自然の機制からの自由と独立に外ならない。」³⁴⁾

たしかに人間は有限な存在として、とかく俗的で日常的な世界における官能の満足や動物的な快楽への誘惑に抵抗できにくいものである。

しかしカントにおいては人間の高貴さは一切のこうした傾向性への誘惑を断乎として拒否し、一切の自然的経験的世界から自由な純粋な実践理性の法則に従って行動するところにある。こうして彼では、我々の意志を規定し我々を行動にまで駆りたててゆく意志の規定根拠が外的自然の中にあるのか、（この場合は「他律」となる）、あるいは一切こうした外的世界から完全に自由な我々の内的世界にあるのか（この場合は「自律」となる）、だけが道徳問題にとって決定的に重要な中心的なものとなってゆく。（従って、もし我々が自己の心内の道徳律に従って行動したところ、例えば幸福というような世俗的な結果がそれに伴って現われたとしても、それは彼では必ずしも問題となることはない、ということになる。——結果論に対する動機論の主張）。

こうして内界と外界、相対的な経験的世界と

絶対的な純粹理性とを厳しく峻別する彼においては、日常的で世俗的な世界に関係するようなものは一切厳しく、神経質なまでに拒否されてゆく。例えば彼は「あらゆる実質的な実践原理はすべて同じ種類のものであり、自己愛、即ち自己の幸福という普遍的原理に属する。」³⁵⁾と言ひ、又「欲求能力の対象（実質Materie）を意志の規定根拠として前提するようすべての実践的原理は皆経験的であって、実践的法則を我々に与えることはできない」³⁶⁾とも言っている。

しかしこうした彼の倫理学の立場、つまり自然的経験的世界と純粋な実践理性の世界とを、いはば「俗」と「聖」との二世界として峻別し、その一方を徹底的に拒否し、他方のみを無条件的に貴しとする、という二元的立場には根本的に大きな問題がひそんでいるのではあるまいか。例えばそれは次に論じられる定言命令をめぐって、早速「動機づけ」というカントにとっても厄介な問題をひき起してゆく。では次にこうした問題に我々の眼をうつしてゆくことにしたい。

(b) 定言命令と格率

さて本稿の狙いはフッサールの現象学の立場からカントの第二批判を眺め、そして——もし我々がこうした立場に立たなかったならば、おそらくは決して容易に見ぬくことができなかったであろうような——彼の倫理学の根本的問題点をあばきだすことであった。しかしこのことは決して彼の倫理学を否定するためではなくて、むしろそれは彼の倫理学を一層完全なものとするためなのである。たしかに本稿はたえず彼の批判哲学としての不徹底さ、つまりたんに外界に批判の眼を向けるだけで、この批判を遂行する先験的自我自身にも更に批判の眼を向けるということ、（つまりたんに外界をコギトするだけで、「このコギトを更にコギトする」という徹底的な批判の態度）を忘れていたカントの批判哲学の不徹底さを繰返し繰返し問題としてきた。しかし前述のように、「コギトを更にコギトする」という批判的な作用は、——勿論フッサールの場合とは全く違って、全く素朴な不

徹底な状態において、ではあるが——実は彼自身それとハッキリ意識しないままに、既にカントの中にひそかにとり入れられていたのである。そしてその故にこそ本来なら赤裸々な姿で暴露されるはずの彼の倫理学の問題点が掩いかくされ、とかく人眼にはっきりと把握されることは少なかったのである。こうしてカントの立場と本稿の立場の差は、徹底的な批判の立場を貫くか否か、つまり徹底的な批判の作用としての現象学的還元の手法をハッキリと意識的にとりあげるか否か、という一点からのみ生じてきているということになる。もっともこれら二つの立場の差は「紙一重」とも言える。しかしこの「紙一重」が学問にとって如何に決定的なものであることか、は論をまつまでもないことであろう。そこで本稿はカント倫理学をして、この決定的な「紙一重」を破って新しい世界に前進させようとすることを狙うものなのである。

さてこの場合、引用文で彼の「定言命令」や「格率」の概念についてあらためて説明する必要はいささかもないことであろう。（この場合、本稿に割当てられた紙数もこれに関係するのであるが。）何度も繰返すようではあるが、彼では理論理性も実践理性も本来同一の理性であり、ただその適用においてのみ区別さるべきものであった。してみると、丁度理論理性が「恒常的な法則に従った判断原理をもって自然に先行し、……自分の間にこたえるように自然に強制してゆく」（前掲）ように、実践理性もまた、「心内の道德律」というアプリアリーな法則を我々に強要してゆく、ということはこれら両者の相互の関係から考えてもまことに自然なことである。そしてこれが「汝なすべし」として我々に迫ってくる定言命令であることは説明の必要もないことであろう。

こうして彼の倫理学は極めて冷厳で法則的なものという性格を必然的に身につけてゆくことになる。しかしこの原因は彼の実践理性とは実は——外的世界ではなくて——内的世界にその作用方向を転じた「理論理性」である、というところにある。つまり知情意一体としての人間生命の中から「知」という論理的で法則所与的

なものだけが抽出されて——外的世界ではなくて——内的世界に向かい、実践理性として我々の意志を規定する絶対的な根拠となる、というところにその原因がある。しかもこの実践理性は、——「コギトを更にコギトする」という徹底的な批判を彼によって意図的に施されたものではないために——「コギトから洞察への転換」という「宗教的回心にも比せられるような我々の人格の大転換」とは全く無縁なものとなっている。そしてこの結果彼の実践理性は人間味を失ない、たんなる冷厳な法則所与的なものとして、むしろ人間生命のぬくみに敵対するような性格のものとなっていたのである。

しかし道德というものは本来このように論理法則的で、一切の感性的世界を峻拒して、ひたすら心内の道德律にのみ従って行動せよ、と我々に迫る全くの形式的で禁欲的なものであってよいのであろうか。たしかにカントの説く道德は極めて清潔であり高貴でさえある。それはまことに清教徒的である。しかし世間では「わかっちゃいるけど止められない」とタワ言を言うのではないか。有限な存在としての我々はいくら理屈ではわかっている、決して理屈通りには行動できないものである。（冷厳な法則的道德と激しい感情衝動との対立。）

勿論カントといえどもこうした人間の実態を決して無視しているわけではない。例えば彼は次のように言っている。「実践的認識、即ち意志の規定根拠と直接に関係する認識においては、人が自分でつくる根本法則は人が必ずしも守らねばならぬような法則ではない。何故なら理性は実践においては主観、即ちその夫々の状態に応じて法則がこれを多様に方向づけてゆくことができるところの欲求能力と関係しているからである。」（傍点筆者）

27) そもそも人間は有限な存在として我執（カントの所謂「自己愛」）から容易には自由になれるものであり、感能の満足へ向っての激しい衝動（彼の所謂「傾向性」）には容易にうちかてないものである。ここにカントにとっても解決不可能な「動機」という厄介な問題が起ってくる。例えば彼は次のように言っている。

「理性が単独に、感性によって触発された理性的存在者〔つまり我々人間〕に命令することを彼に意志させるためには、義務の実現に対する快又は満足の感情をふきこむ能力を理性が持つこと、従って自己の原理に従って感性を規定するような理性の原因性を持つことが必要である。しかし如何にして感性的なものを自己の中に含まない単なる思想が快不快の感覚を導きだすことができるのか、を洞察すること、即ちアプリアリーに理解できるようにすることは不可能である。」（傍点筆者）³⁸⁾

少々長い文章ではあるが、あえてこれを引用することにした。この引用文が示すように、彼は実践理性が我々という有限な存在の意志を規定し、その定言命令にそった行動にまで我々を駆りたててゆくことができるためには、理性は義務の遂行に伴う快又は満足という感情を我々の中にふきこむ能力を持たなければならない、とハッキリ言っているのである。たしかに我々人間というものは、いくらそれが正しいことであると「頭では」わかっている、もしそれに快とか満足とかの感性的感情が伴わない時には、決して容易にその行動の実現に向ってふみきすることはできないものである。しかしこのことは一切の自然的経験的世界から自由な純粋なものであるはずの実践理性が、その純粋な世界から一步ふみ出し、そして彼が神経質なほどに徹底的に拒否した感性界に関係してゆく、ということである。これはカントにとって決して容易なことではなかったはずである。何故ならこのこと、つまり「（一切）感性的なものを自己の中に含まない単なる思想が、一体どのようにして快不快の感覚を導き出してゆくことができるのか」（上掲引用文）をアプリアリーに理解可能にすることは彼にとっては絶対に不可能なことであるはずだからである。

しかしこれは「コギトを更にコギトする」という徹底的な批判哲学に彼が殆んど全く無縁だったからでなくてはならない。もっとも彼の批判哲学の中には——勿論全く不徹底な姿においてではあるが——フッサールの還元の作用がひ

そかに、つまりハッキリとそれとは意識されないままに導入されていた、ということは上述の通りである。従ってもし彼がいま一步その批判哲学の精神を徹底させていたならば、おそらく彼はその実践理性（そして理論理性）が実は間主観性のことであり、間身体性のことであるということに気付いてゆくことができたはずである。そしてこの時には、一切の感性的なものを全く自己の中に含まない単なる思想である実践理性（実は間主観性、間身体性）が——人と人、又は人と物とを媒介して相互に出合わせてゆく絶対媒介の作用として——たえず我々に働きかけているのであり、従って義務の遂行に関する快不快の感性的感情をその分枝である我々の中にふきこむ能力を持つ、ということにいささかも困惑することはなかったことであろう。

要するに彼では「コギトを更にコギトする」という徹底的な批判の精神が欠け、その結果として「コギトから洞察への転換」という「宗教的回心にも比せられるような我々の人格の大転換」が欠けていた。こうして結論的には「間主観性」又は「間身体性」という概念には無縁であったカントには、その批判の精神の不徹底さの故に、例えば上述のような問題も必然的に起ってこざるをえなかったのである。

(b) 定言命令と義務について

ところで批判哲学としては全く不徹底な立場に立つカントにおいては、前述のような問題ですべて終り、というわけにはゆかない。それは次々と新しい問題を生みだしてゆく。例えば彼は「純粋理性が実践的に、即ち、意志規定に十分な根拠を自己の中に含みうると考えられうる時、実践的法則が成立する。しかしそうでない時にはあらゆる実践的原則はたんなる格率である。」³⁹⁾と言っている。

たしかに有限な存在としての我々人間は——シェラーが「美しいものは本質的に力弱いものであり、醜いものは本質的に力強いものである」と言っているように、とにかく感性的満足へ向っての誘惑には極めて弱いものである。こうして平凡な我々においては、我々の意志を規

定するのは決して我々の心内の道徳律でなくて、むしろ感性界からの衝動満足への誘惑である、というのが普通である。しかしたとえ我々がこうした外界からの誘惑にまけて安易な享樂の生活の中に逃げこもうとも、心内の道徳律はたえず我々を見つめており、我々を法則に従った実践生活へ導いてゆこうとする。そこで彼は次のように言うのである。

「この意志の神聖性は必然的に原型 Urbild となるべき実践的理念である。そしてこの原型に無限に近づいてゆくことがあらゆる有限な理性的存在者に属する只一つの義務である。そして神聖な、と称される純粋な道徳法則はこの理念を不断に、そして正しく我々の眼の前に掲げる。そして格率の無限に進行する進歩と不断の進歩へ向っての格率の恒常性を確実にすること、即ち徳は有限な実践理性の持ち主としての人間）のなしうる最高のものである。」⁴⁰⁾

さあ大変である。とかく感性的満足への誘惑に弱い我々に対して、彼は「汝の格率をこの理念に向って無限に進歩させよ」と、つまり「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法に合するように無限に努力せよ」と我々に迫るのである。

しかも彼は「たとえこうした純粋な源から起ったような行為が一度も存在しなかったとしても、ここではあれやこれやのことが実際に起るかどうかは問題ではなくて、理性が自分自身に対して、しかも一切の現象とは無関係に、何が起るべきかを命令するのである。従ってこうした実例が世界にこれまで全くなかったような行為が、又すべてを経験に基けるような人なら大いにそれを疑うであろうような行為が、それにもかかわらず、理性によって容赦なく命令されるのである。」⁴¹⁾

まことに厳しい理想主義である。たしかに相対流転する自然的経験的世界と、一切のこうした世界から自由な純粋な理性の世界とを劃然と二分して相互に対立させるカントにおいて、本来理論理性と同一なものであり、ただその適用においてのみ区別さるべき実践理性が、——外的世界に対してではなくて——自己自身に向い、「汝かくあるべし」という論理法則的な道

徳法則を厳しく我々に強制してくるということは必然的なことである。そしてここに「義務」という概念が彼の倫理学の中に登場してこざるをえなくなる。たしかに義務は道徳法則に対する我々の深い尊敬の情という道徳的感情から生まれたものでなくてはなるまい。しかしこのように純粋な理性の世界と相対的な経験の世界、つまり聖なる世界と俗なる世界を峻別するカントの立場はどこまで「正しい」として我々に肯定されることができるのであるだろうか。（私には神の教えに背いて知恵の木の実を喰べ、その償いのためにエデンの花園をおわれたアダムとイブの神話、そしてその故に人間は地上の生活を通じて自己の祖先の原罪を償わねばならぬ、というプロテスタント的な禁欲主義の思想こそカントの実践理性を成立させた根源的源泉であるように思われてならない。）

しかしこうした私の「たんなる感想」はともかくとして、カントにおいてはあまりに純粋な世界と非純粋な世界、つまり純粋理性の世界と相対的な感性の世界が厳しく峻別されすぎているところに大きな問題がある。そこでシェーラーは「欲求能力の対象（実質Materie）を意志の規定根拠として前提するような一切の実践的原理はすべて経験的であって、何の実践的法則を（我々に）与えることができない。」（前掲引用文）というカントの言葉をめぐって、たしかに彼が現実的な財を度外視しようとした点は正しい、しかし「彼がそれによって直ちに財の中に現われる諸価値をも無視してよいと考えている」⁴²⁾点で誤っている、として、その『倫理学における形式主義と実質価値倫理学』を展開していった。（紙数の関係もあって）、私は今はこうした論議に深入りしてゆくだけの余裕を全く持っていない。しかし聖の世界と俗の世界を鋭く峻別し、聖なる世界だけを理想として未来に高く掲げ、これに対して俗なる世界の持つ意味を全く無視しようとするカントの倫理学に、間主観性、間身体性という立場から、私は大きな疑問を感じざるをえない。何故なら絶対媒介の作用である間主観性、間身体性の世界においては、本来形式と内容は一体的であり、聖と俗、

理想と現実とは連続したものでなくてはならないからである。そこで私は次にこの点について眺めてゆくことにしたい。

(C) カント倫理学における理想主義的性格

さて教育学の世界においては伝統的な教師中心の教育に対して、これを「遠き理想主義」と呼び、これに諸々の批判をなげかけてゆくことが多い。ところが以上のようなカント倫理学の基本的性格は上述のような教育学における「遠き理想主義」に極めて近い性格を持つものではなかろうか。従ってこの「遠き理想主義」に対する教育学の立場からの批判は、「一応」そのままカントの倫理学にもズバリ妥当することができるのではあるまいか。

ところで教育の作用にとって「かくあるべし」 Sollen という理想を子どもの前に高く掲げることがは勿論必要なことであり、むしろ絶対的な前提でなくてはなるまい。しかしこうした教育は、それがあまりにも遠い未来に理想を掲げるあまり、とかく「今ここにいる子ども」の現実を無視し、現在を「未来のための手段」にしかすぎない、として軽視しやすい危険性を孕むものである。つまりこうした教育においては、子どもの時代というものは「大人になるためには必ず通らなければならない必要悪の時代」であり、「もし可能ならば、ない方が良いような無意味な時代」、従って「なるべく早く能率的に通り返した方が良い時代」ということになり、子どもの時代の意義というものは一切否定されてしまう。しかし子どもの時代というものはこのように無意味な暗いものであってよいのであろうか。

例えば青虫の時代は青虫としての時代に特有な意味を持っている。又蛹の時代は蛹の時代としての特有の意味を持っている。そして青虫や蛹という夫々の時代に特有の意味が十分に生きぬかれてゆく時、そこにたくましくして自然に次の蝶という段階への準備が完了されてゆくのであり、そこに初めて蝶というケンランたる大人の世界が開かれてゆくことができるのである。

ところがカントの倫理学は聖なる理念を未来

に掲げ、この聖なる理念の世界にまで無限に汝の格率を成長させよ、と我々に迫ってくる。しかしこのことは「現在を未来のためのたんなる手段とする」という「遠き理想主義」に本質的に連続するようなものではなからうか。そもそもカントでは「自己の人格も他者の人格も常に同時に目的として用いられるべきであり、決して単に手段として用いられてはならない」⁴³⁾ものではなかったか。(そして子どももまた、いかに未成熟な存在とはいえ、やはり人間であり人格の持ち主であることには何ら変りはない。従って彼等も又「大人になるためのたんなる手段」としてではなく、「常に同時に目的として」みなされるべきものでなくてはなるまい。)してみるとカントにおいても、理念に向って無限に成長してゆくべき格率に対しても、その段階にふさわしい意義が明確に与えられるべきである。

(こうした点で実質価値を主張するシェーラーの倫理学の持つ意義は大きい、と私は考える。)

しかしカントでは、たんに聖なる理念という理想が未来に掲げられているだけであって、これへ向っての段階的成長という力動的な弁証法的運動については一言も述べられていない。この時、もし彼が「コギトを更にコギトする」という徹底的な批判の精神に目覚めていたならば、おそらく彼はそこに間主観性、間身体性という全く新しい世界を発見してゆくことができたことであろう。ところがこの間主観性、間身体性とは具体的には「人間関係」のことではないか。そしてそれは時代により環境により、たえず成長変化してゆくものではないか。(勿論それがどのように成長変化してその外貌をかえようとも、人と人、人と自然とを相互に媒介して不断に出会わせてゆく絶対媒介の作用そのものとしての間主観性、間身体性そのものにはいささかの变化もありようがない。)ここにシェーラーはその大著『倫理学における形式主義と実質価値倫理学』において、(実質の中に価値を認めると共に)道徳を Gemeinschaft や Gesellschaft の社会構造に結びつけて論述してゆくのである。(そして私も拙著拙論⁴⁴⁾でたえず教育学の立場からの児童生徒における認識の成立

と成長を、——自他未分の世界にある幼年期、^{ギャングエイヂ} 徒党の時代にある少年期、そして自我の自覚の青年期と、——その人間関係の成長変化に關聯させて論述してきた。これは道徳教育を論ずる場合にも変ることのない一貫した私の姿勢である。そして私は本稿の論述の上に立って、次稿で改めて私の道徳教育論を展開するつもりである。)(こうした点でピアジェ⁴⁵⁾の上⁴⁵⁾に立ってのコールバーグの道徳意識の発達に関する考察は私には極めて興味深い。)

以上の論述で私はカントの倫理学の理想主義的性格が現実(又は実質)を無視、ないし輕視する未来主義に陥っている、ということを指摘したつもりである。しかもこの理想主義は——「ただその適用においてのみそれから区別されることができる」だけで、本質的には「理論理性」と全く同一であるところの——「実践理性」として、外界ではなくて、我々自身の内界に向って普遍妥当的な絶対的な道徳法則を厳しく強要してくる。そしてここに「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法に合するように行動せよ」という厳しい定言命令とその別の表現である義務の概念が彼の倫理学に登場してくることになる。しかし道徳法則というものは真に永遠的で不変的な絶対的なものなのであろうか。そもそも彼の実践理性は明らかに知情意一体としての人間生命の中から抽出された知を中心としたものではないのか。ところがこうした部分的なものにしかすぎないものであるはずの知がその母胎である人間生命という一全体的な根源的なものを、その論理法則性だけによって全面的に規則してゆこう、とする。しかしこうした論理中心的な彼の発想も、——決して真空の中に生まれたものではなくて——、実は当時のヨーロッパの社会状態を母胎として生まれたものでなくてはならない。つまり彼の倫理学も当時の社会関係又は人間関係から決して完全に自由ではありえなかったのである。そこで私はシェーラーの次の言葉で本稿をしめくことにしたい。「〔それがどんなに〕プロイセン史のある特定の時期の、民族的に又歴史的に狭く限定された民族と国家のエートスであることか……と

いうこと、及びこのエートスの源泉を純粋な普遍妥当的な人間理性の中に探し出すことができる、とカントは考えた、ということが、カント

の倫理学の附随的な諸帰結の中にはなくて、その基礎に対する洞察によって、初めて心理学的及び歴史的な方法で後に示されるであろう。」
※46
(傍点筆者)

注1 M.Scheler ; Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Verlag von Max Niemeyer, 1921, S. 2

◇2 M.Scheler ; ibid, VorwortⅤ

◇3 拙著 ; 教育学的認識論, 御茶の水書房, 1978, P P.66—67参照

◇4 I.Kant ; KdpV. A159

◇5 I.Kant ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, BAXⅣ

◇6 I.Kant ; KdpV, A218

◇7 I.Kant ; Grundlegung, BA81—82

◇8 I.Kant ; KdrV, A124

◇9 I.Kant ; ibid, Vorrede, B XⅢ

◇10 I.Kant ; ibid, A350

◇11 I.Kant ; idid, A222, B270

◇12 I.Kant ; ibid, A353—354

◇13 E.Husserl ; Formale und Transzendente Logik, S.230

◇14 Father ; The Triumph of Subjectivity, an Introduction to the Transcendental
Lauer Phenomenology, Fordham Press, N Y, 1958, P.111

◇15 T.Seeböhm ; Bedingungen und Möglichkeiten der Transzendental-Philosophie, Bouvier,
Bonn, 1957, SS32—33

◇16 I.Kant ; KdrV, A643—644. B671—672

◇17 F.
カウルバッハ ; イマヌエル・カント, 井上昌計訳, 理想社, 昭53, P.248

◇18 E.Husserl ; Husserliana, BdⅢ, S.75

◇19 E.Husserl ; ◇ , BdⅥ, S.155

◇20 E.Husserl ; ◇ , BdⅢ, S.106

◇21 E.Husserl ; ◇ , BdⅢ, S.64

◇22 Father
Lauer ; aaO, P.142

◇23 E.Husserl ; ◇ , BdⅠ, S.54

◇24 E.Husserl ; ◇ , BdⅥ, S.140

◇25 I.Kant ; KdrV, A643—644, B671—672

◇26 I.Kant ; Grundlegung, BA82

◇27 I.Kant ; KdpV. A74

◇28 D.
ヘンリッヒ ; カント哲学の体系形式, 門脇卓爾訳, 理想社, 昭57, P.36

◇29 I.Kant ; KdpV, A53

◇30 I.Kant ; ibid, A72

◇31 I.Kant ; Grunlegung, BA21

◇32 I.Kant ; ibid, BA120

◇33 I.Kant ; ibid, BA121—122

◇34 I.Kant ; KdpV, A154—155

◇35 I.Kant ; ibid, A40

◇36 I.Kant ; ibid, A38

- ㄨ37 I. Kant ; ibid, A36
- ㄨ38 I. Kant ; Grundlegung, BA122 | 123
- ㄨ39 I. Kant ; KdpV, A35—36
- ㄨ40 I. Kant ; ibid, A58
- ㄨ41 I. Kant ; Grundlegung, BA27—28
- ㄨ42 M. Scheler ; aaO, S. 6
- ㄨ43 I. Kant ; Grundlegung, BA66—67
- ㄨ44 野田義一 ; 認識の成立と人間関係, 講談社, 昭40, 教育学的認識論, 御茶の水房書, 1978, 及び広島大学「教育科学」16, 17号, 岐阜大学教育学部紀要9, 11, 15, 19, 22, 26, 28等。
- ㄨ45 R. S. Peters ; Moral Development and Moral Education, George Allen & Unwin, 1981, 及び Hugh Rosen; Development of Sociomoral Knowledge, A Cognitive-Structural Approach, Columbia Uni Press, 1980参照
- ㄨ46 M. Scheler ; aaO, Vorrede, VI